

Bohdan Bejze

Aktualna problematyka antropologii filozoficznej, część druga

Studia Philosophiae Christianae 5/2, 5-47

1969

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BOHDAN BEJZE BP

AKTUALNA PROBLEMATYKA ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

1. Wprowadzenie. 2. Poglądy na temat poznawalności duszy ludzkiej.
3. Klasyfikacja przedstawionych poglądów. 4. O dalszy ciąg badań.
5. Skorowidz nazwisk.

2. Poglądy na temat poznawalności duszy ludzkiej

(Ciąg dalszy)¹

(27)

Wydaje się, że obecnie jednym z najbardziej aktualnych problemów związanych z poznaniem duszy ludzkiej jest wyjaśnienie samoistności substancjalnej duszy ludzkiej mimo jej ściślejszej zależności od organów cielesnych, mózgu i systemu nerwowego. Chodzi zwłaszcza o kwestię w jaki sposób dusza ludzka po śmierci człowieka zachowuje świadomość, wiadomości i działa w zakresie poznawczo-wolitywnym nie posługując się organami cielesnymi, skoro nie pełni tych funkcji za życia człowieka wówczas, gdy znajduje się on w stanie nieprzytomności z powodu choroby, uszkodzenia mózgu itp. Dlaczego w pewnych wypadkach, np. po wylewie krwi do mózgu, z powodu paraliżu itp. człowiek (a więc i jego dusza) traci wszelkie wiadomości i musi zaczynać się uczyć wszystkiego od początku, podczas gdy z tomistycznej filozofii człowieka wynikałoby, że dusza człowieka dorosłego powinna przechowywać nabyte wiadomości i inne cechy. Ogólnie: chodzi o konfrontację współczesnych osiągnięć psychologii do-

świadczalnej z psychologią filozoficzną i o to, by wszelkie fakty stwierdzone empirycznie wyjaśnić przy pomocy zasad tomistycznej filozofii człowieka, formułując szczegółową (nie ogólnikową) odpowiedź na wszystkie trudności. Wydaje się bowiem, że zależność duszy i całego życia psychicznego człowieka od ciała powoduje obecnie dla osób o nastawieniu poznawczym empirycznym jedną z największych trudności w przyjęciu tezy o nieśmiertelności duszy ludzkiej.

Drugi problem, jaki chciałbym poruszyć, to argument za nieśmiertelnością duszy z pragnienia szczęścia. Czy człowiek wzięty konkretnie, nie in abstracto, z natury i nigdy nie pragnie śmierci? A na przykład w wielkich cierpieniach oraz przy końcu życia, gdy dolega mu absolutne niedołęstwo, niedrożność funkcji fizjologicznych i związane z tym zatrucia, różnorodne niedomagania? Czy argument ze szczęścia nie jest traktowany zbyt abstrakcyjnie? Należy go chyba przedstawić z uwzględnieniem wspomnianych trudności.

Ks. Bolesław Celiński

(28)

I. Trudno odpowiedzieć (...). Element subiektywny w przyjęciu argumentu z tej dziedziny odgrywa wielką rolę.

II. Do aktualnych zagadnień z filozofii człowieka należą:

1) Dokładne (o ile to tylko możliwe!) określenie pojęcia „materia wyżej zorganizowana”.

2) Ustalenie momentu stworzenia duszy (przy uwzględnieniu wyników ustawicznie rozwijających się nauk biologicznych).

3) Sprecyzowanie sposobu łączności duszy z ciałem.

Ks. Hipolit Chruściel

(29)

Po przesłaniu już odpowiedzi na pytania o poznawalność duszy, chciałbym wrócić raz jeszcze do sprawy poruszonej w pierwszym z tych pytań.

Wydaje mi się, że współcześnie najbardziej przekonującym

argumentem na istnienie ludzkiej duszy jest analiza ludzkiego „ja”, które odznacza się:

a) refleksyjnością, to jest zdolnością odkrywania prawdy o sobie;

b) niezależnością (względna) od zmian organicznych i psychicznych;

c) aktywnością w poznawaniu prawdy i dążeniu do dobra; w tworzeniu wartości nadających sens ludzkiemu życiu;

d) wolnością; akt wyboru tylko wirtualnie zawiera się w motywach; treścią motywów mogą być nie tylko informacje pochodzące z przeszłości i teraźniejszości, lecz również dotyczące przyszłości;

e) odpowiedzialnością ze względu na swój podmiotowy i wolnościowy charakter; zwierzę odczuwa lęk przed przedmiotem, natomiast człowiek lęka się również samego siebie, swego wyboru, złego korzystania ze swej wolności.

Ks. Roman Foryccki

(30)

Trudno mi zabierać głos w tej ankietowej dyskusji, dotyczącej zagadnień z zakresu tak zwanej psychologii racjonalnej. Trudno mi po prostu dlatego, że właściwie nigdy nie frapowały mnie pytania o istnienie duszy substancjalnej i niematerialnej tak, jak je stawia wspomniana psychologia. Duszę-substancję uważam za postulowaną hipotezę, której zadanie polega na zachowaniu tożsamości ludzkiej osoby. Tożsamości takiej domaga się *praxis*, nie pozwalająca na bezkarność czynów, to znaczy na nieodpowiedzialne działanie. Czy jest to jedyna możliwa odpowiedź na postulaty *praxis*? Możliwe, ale pewności chyba nie ma. A gdyby nawet to była jedyna możliwa odpowiedź, to czy nie ma innej drogi do poznania substancjalności duszy ludzkiej jak tylko postulatywna? Może i jest, ale nie wydaje się, żeby ją już odnaleziono. Metody psychologii doświadczałnej są, rzecz jasna, za krótkie. Czy istnieją jakieś filozoficzne metody poznawczego uchwycenia

substancji duchowej (duszy)? W żadnym wewnętrznym spostrzeżeniu, w żadnym wewnętrznym doświadczeniu nie jest nam dana duchowa substancja. Jeżeli zaś na tej drodze dochodzimy do przyjęcia substancjalności duszy, istnieje obawa, że narzucamy naszemu wewnętrznemu doświadczeniu z góry i na innej drodze przyjętą interpretację. Z tego rodzaju interpretacją będzie się wiązało uprzedmiotowienie danych w poszczególnych aktach przeżycia siebie samego i łączenie ich w jedną całość rozgrywającą się w czasie w sposób ciągły. Właśnie ten najważniejszy moment poznawczy zasadza się na przeskoku; a nie wiem, czy ma on swoje uzasadnienie uprawomocniające go. Obawiam się, że umysł dokonuje tutaj pewnej konstrukcji. Czy nie jest to zaaplikowanie metafizycznych kategorii uniwersalnie walentnych, wypracowanych w ramach kosmicznej, reifikującej wizji świata? Czy nie jest po prostu próbą uchwycenia świata podmiotu poprzez formę świata przedmiotów-rzeczy? Metafizyka neotomistyczna stanowi metafizykę bytu-rzeczy. Wymyka się jej podmiot jako podmiot. Czy słuszne jest go nią gwałcić? Teoria metafizyczna interpretująca świat podmiotowy rzeczowo, a zatem kategoriami utworzonymi z pomocą „kosmicznej twarzy” rzeczywistości, usiłuje w nie wtłoczyć wszystko, nawet to co się w nich nie mieści. W przeciwnym bowiem razie, na mocy swoich założeń (że nic nie może istnieć, co by nie miało struktury tychże kategorii), musiałaby negować istnienie faktów, których egzystencjalna oczywistość aż razi.

Z gwałtu tego, wydaje się, powstaje rozszczepienie człowieka na dwie substancje „niekompletne”, bo inaczej człowiek byłby aglomeratem złożonym z dwóch bytów a nie jedną organiczną całością. Mimo wszystko jednak mamy tu do czynienia z dwoma substancjami, z dwoma konsekwentnie rodzajami czynności, właściwymi każdej z nich. I całą walkę wewnętrzną człowieka sprowadza się do walki pomiędzy tak pojętymi duszą i ciałem.

Taki dualizm, a właściwie dualistyczna interpretacja ludzkiej rzeczywistości, staje się czymś coraz bardziej obcym współczesnej mentalności. Pokazuje bowiem człowieka jako

szczególną hybrydę, rozwartą na pograniczu dwu światów. Wdzięczny w tym mieści się temat dla dramaturgów.

Czemu zespół intuicji o osobie, którą nie jest ani dusza, ani ciało, lecz ta całość zwana człowiekiem, nie przerodził się w „filozofię pierwszą” rzeczywistości ludzkiej? Może by wówczas interpretacja zjawisk składających się na ludzkie życie pokazywała człowieka bardziej jako organiczną jedność ontyczną, ukazując zarazem tę jego inność bytową, która powoduje, że kiedy mówimy o człowieku językiem przedmiotowym, „rzeczowym”, język nasz staje się pusty, albo — jeśli nie opuszcza nas intuicja rzeczywistości — dwuznaczny.

Mówiąc o człowieku, że jest dwuznaczny, chcę powiedzieć tylko tyle, iż stanowi on ontyczną całość inną od rzeczy, na podłożu których rodzą się jednoznaczne pojęcia; że kiedy o nim mówię językiem przedmiotowym, chcę powiedzieć, że człowiek jest tym, co ten język wyraża, ale także — i może przede wszystkim — czymś więcej; że przekracza (transcenduje) rzeczywistość wyrażoną w przedmiotowym systemie pojęć. Czy tym samym mówimy już o dwóch substancjach spojonych ze sobą (do czego trzeba z kolei stworzyć teorię o tak zwanych substancjach niekompletnych), czy raczej o jednym bycie — substancji, ale innym od tych, które nie dają podstaw do tego rodzaju dwuznaczności? Kiedy mówimy o dwóch substancjach składających się na rzeczywistość ludzką, czy przypadkiem nie reifikujemy, albo hipostazujemy dwóch twarzy-znaczeń jednego i tego samego bytu — substancji? Konsekwentnie, unikając podobnego dualizującego hipostazowania, trzeba by może było powiedzieć, że „ciało człowieka jest całe psychiczne a psychika jego jest cała cielesna” (por. J.—P. Sartre w *Critique de la raison dialectique*), nadając temu powiedzeniu głębszy sens, odcinający się zarówno od materializmu jak i od spirytualizmu. Może człowiek jest zapomnianym trzecim światem!

To, co filozofia tradycyjna rozbiła swoimi dystynkcjami, scala współczesna filozofia. Coraz lepiej zaczynamy ujmować i rozumieć, że działanie człowieka jest działaniem człowieka,

że sztucznością i teorią jest widzieć w nim osobne działanie na przykład zmysłów a osobne świadomości. Każde działanie zmysłowe człowieka przeniknięte jest sensem i nie można tego działania zestawić z działaniem zwierząt. Także i działanie świadomości, woli jest działaniem człowieka, które przenikają elementy zmysłowe, i nie można go zestawić z działaniem czystych duchów, jeśli takowe istnieją.

Człowiek stanowi byt inny od bytów „kosmicznych”. W pewnym sensie wyraz „dusza” przedstawia dla mnie pojęciowy skrót wyrażający tę inność. Ale czy jest to aż substancja, nie wiem. O nieśmiertelność można się nie bać, przecież będzie zmartwychwstanie ciała! Zmartwychwstanie będzie zmartwychwstaniem człowieka!

Powiedziałem, że teoria dwóch substancji — mimo, że są one niekompletne — rozбивa człowieka na mniej lub bardziej scementowaną jakimś metafizycznym kitem kupę kamieni.

W takim razie co z niematerialnością człowieka? Myślę, że termin ten stanowi jedną z prób nazwania drugiego „sensu” ontycznego w dwuznacznym ontycznie człowieku, tego sensu, który nie daje się uprzedmiotowić, zreifikować.

Żeby choć trochę wyjaśnić, o co mi chodzi (ramy ankietowej odpowiedzi nie pozwalają na dokładniejsze wyłuskanie swojej myśli ze świadomości), przypomnę refleksję z artykułu, który opublikowałem w „Znaku” 168 (1968) pt. „Drogę żegnamy wiecznie”. Człowiek jest rzeczywistością o strukturze symbolu. To chciałem wyrazić mówiąc, że jest on bytem dwuznacznym. Dlatego też chcąc adekwatnie wyrazić ludzką rzeczywistość, powinniśmy się posłużyć językiem symbolicznym, w którym jedna warstwa (czy struktura) człowieka zostałaby wyrażona wprost, w sposób przedmiotowy, druga — w sposób inny. Treści wyrażające rzeczywistość ludzką w sposób przedmiotowy mówiłyby o niej jeszcze coś więcej; wyrażałyby to, co nie daje się uprzedmiotowić poznaniu przedmiotowemu, co nie daje się zreifikować. Wyrażałyby coś, co nie daje się sprowadzić do warstwy przedmiotowej wyrażonej wprost

w symbolu, ponieważ posiada inną naturę, mówimy — niematerialną.

Mówiąc krótko: fakt, że człowiek jest zdolny do poznania symbolicznego, do intuicji tego, czego, jak powiedzieliśmy, nie da się wyrazić czystym językiem przedmiotowym, fakt, że to niewyraźalne przedmiotowo człowiek znajduje w sobie, świadczy o inności rzeczywistości ludzkiej od tego, co nazywamy materią. Właśnie ta ostatnia posiada charakter przedmiotowy. W pewnym więc sensie niematerialność dotyczy całej rzeczywistości ludzkiej, dotyczy bowiem całego człowieka, tak jak i materialność. Trudno tu mówić nawet o przenikaniu się tych dwóch „pierwiastków”; to nie jest przenikanie (chyba dla władz poznawczych), lecz inna ontyczna rzeczywistość.

Mam nadzieję, że wystarczająco jasno się wyraziłem, żeby przynajmniej nie posądzono mnie ani o czysty materializm, ani o czysty spirytualizm. Nie bałbym się określenia „monizm”, ale koniecznie z jakimś bliższym określeniem, na przykład: monizm symbolistyczny (nie symboliczny)! Muszę przyznać, że termin ten zaczął mi się podobać z chwilą skonkretyzowania go na papierze.

Chciałbym dodać, że nie przekonuje o „niematerialności” duszy fakt istnienia w człowieku ogólnych pojęć oraz możliwość dokonywania na nich operacji. Do tego samego zdolne są maszyny — jeszcze większą precyzją błyszczą aniżeli człowiek. Ale błyszczą tylko jednoznacznie. Poza tym maszyny nie są zdolne do nowych intuicji (w ogóle nie są zdolne do oglądu rzeczywistości, których jeszcze w ogóle nie dostrzeżono ani nie nazwano; to znaczy, nie są zdolne wytworzyć pojęć, które nie mieszczą się w pojęciach już danych. A nawet wydedukowawszy coś, co zawarte jest w już danych i zakodowanych pojęciach, wydedukowanego nie widzą. W twórczej intuicji, a także w ogóle w intuicji, w symboliczności myślenia oraz symboliczności samego podmiotu myślącego — w tych manifestacjach człowieka dopatruję się jego odmienności od świata materii. Ale równocześnie w tym symbolicznym myśleniu

tkwi coś, co odróżnia człowieka od rzeczywistości czysto spirytualistycznej.

„Jakie problemy związane z poznaniem ludzkiej duszy są obecnie szczególnie aktualne?” W świetle powyższych uwag pojawia się potrzeba filozoficznej antropologii, która by lepiej i skuteczniej powiedziała nam coś o nas samych, aniżeli robiła to dotąd psychologia racjonalna. Ta ostatnia z konieczności jedną nogą stoi w psychologii eksperymentalnej, usiłując zaopozyczyć od niej metody badania, drugą — w kategoriach przejętych mechanicznie z metafizyki przedmiotowej i... wiezeń.

Stanisław Grygiel

(31)

Z pytaniami, które otrzymałem, zwróciłem się do szeregu osób. Oto wnioski z przeprowadzonych rozmów:

Współczesnego człowieka najbardziej absorbuje problem sensu życia, sensu codziennego trudu, cierpienia, śmierci, własnej samotności nie z wyboru (stare panny, opuszczeni, rozwiedzeni itp.). W związku z tymi pytaniami wysuwa się problem istnienia Boga, choć nie zawsze wyraźnie wymieniony. Wiąże się z tym problematyka życia wiecznego: czy jest, jakie jest? Problem substancjalności i duchowości duszy wydaje się być drugorzędny, wobec bardziej zasadniczych, wymienionych powyżej.

Istniejące w podręcznikach dowody na istnienie duszy substancjalnej: a) są podane w sformułowaniu niewspółczesnym; b) zakładają znajomość filozofii tomistycznej; c) operują argumentami budzącymi wątpliwości tych osób, które nie mają gruntownego przygotowania filozoficznego, reprezentującego orientację arystotelesowsko-tomistyczną.

Na rynku księgarskim brak popularnych podręczników, dostępnych dla nie-specjalistów, zawierających omówienie całości antropologii filozoficznej, dostosowanych do mentalności człowieka ery sputników, lotów transkontynentalnych i transplanetarnych.

Janusz Kostrzewski

(32)

Jak wiadomo, problem istnienia substancjalnej i niematerialnej duszy ludzkiej może być rozpatrywany wyłącznie na gruncie metafizyki, jej zaś pojęcia i tezy nie dla każdego umysłu są dostępne. Zwłaszcza dzisiejsi młodzi ludzie zdradzają w tym kierunku wyjątkowy antytalent. Zaś dla ludzi zajmujących postawę religijną zagadnienie to jest nierozdzielnie związane z prawdami wiary, dotyczącymi życia wiecznego. Do tego typu ludzi przemawia raczej argumentacja teologiczna, a nie filozoficzna.

Ks. Witold Michałowski

(33)

I. Argumentacja filozoficzna jest ściśle związana z określonym systemem filozoficznym i zespołem pojęć podstawowych, jakimi dany system operuje. Argumenty dotychczasowe (tradycyjne) związane były z systemem pojęć Arystotelesa i św. Tomasza, a gdy ten system w dzisiejszych czasach przechodzi kryzys, nie można wskazać takiego argumentu spoza filozofii tomistycznej, który by był dostatecznie przekonujący (co zresztą w niczym nie narusza wiary religijnej). Systemy bowiem współczesne albo są irracjonalne, jak np. filozofia Bergsona — i wtedy nie można w nich znaleźć ścisłej argumentacji rozumowej; albo opierają się na kategoriach najczęściej aktualistycznych, a więc antysubstancjalistycznych i usiłują dowieść raczej czegoś przeciwnego niż substancjalność i niematerialność duszy. Dlatego nie można znaleźć takich argumentów, które by były i nowe i dostosowane do umysłowości wszystkich i przekonujące niezależnie od tego, czy ktoś system tomistyczny uznaje czy nie.

II. W takiej sytuacji konieczne są próby nowego podejścia do zagadnień związanych z duszą i zastosowania ewentualnie nowej terminologii, która by odpowiadała bardziej współczesnej umysłowości.

Dla dzisiejszego człowieka nie są jasne pojęcia takie jak „duchowy”, „niematerialny”, „substancjalny”, bo ostatecznie

nie wiemy, czym jest materia, ani tym bardziej jej zaprzeczenie — niemateria.

Punktem wyjścia dla antropologii filozoficznej powinno być to, co wiemy o człowieku z nauk przyrodniczych i humanistycznych — nie poprzestając na samym podsumowaniu danych. Następnie zaś należałoby uchwycić jego najbardziej ludzkie, specyficzne cechy czy to drogą abstrakcji czy fenomenologicznej intuicji, wyrażając je w terminach nie dających się zakwestionować, chociaż będą używane analogicznie.

Przed wszystkim należy wydobyć na jaw istnienie w człowieku wyższego rodzaju sił i funkcji, odpowiednio je wyodrębniając jako siły względnie energie (w sensie analogicznym) intelektualne, wolitywne, emocjonalne, które rządzą się swoistymi prawami i muszą być rozpatrywane na właściwej sobie płaszczyźnie. Należy spróbować ująć duszę, zgodnie z nowszymi prądami filozoficznymi, jako system sił (Beneke) względnie zespół funkcji, oczywiście wyższego rzędu, a następnie rozwinąć szerszą teorię tych sił i funkcji w oparciu o koncepcję pola im odpowiadającego — mniejsza o to, czy określimy je mianem „pole psychiczne” czy „intelligibilne”. Koncepcja takiego pola jest zgodna z poglądami na strukturę całego świata i może oddać duże usługi dla rozważań teologicznych na temat nieśmiertelności duszy i jej losu po śmierci.

We współczesnej fizyce obowiązuje zasada, że każdemu rodzajowi cząstek i zjawisk odpowiada pewne pole sił i dzisiejszy człowiek nie może uznać istnienia jakiejś wyizolowanej substancji bez związku z odpowiednimi polami (jądrowymi, elektromagnetycznymi, grawitacyjnymi itp.). Podobnie też człowieka i jego świadomości nie można rozpatrywać tylko jako substancję samą w sobie, ale raczej patrzeć na niego jako na strukturę uwarunkowaną oddziaływaniem pól biofizycznych, a na świadomość jako na swoisty kwant związany z całym polem intelligibilnym, światem obiektywnych sensów, znaczeń, wartości i norm. Gdy dodamy jeszcze do tego uwarunkowania społeczne wraz z różnymi polami swoistych oddziaływań — będziemy mieli znacznie zmodyfikowany pogląd

na człowieka, ujmując go raczej jako „kondycję” a nie tylko jako wyizolowaną substancję.

Nie trzeba się obawiać, że w takim ujęciu będzie zatracona odpowiedzialność i nieśmiertelność duszy. Przeciwnie w świetle powszechnego prawa o zachowaniu masy i energii nic nie może zaginać, zwłaszcza, gdy chodzi o energie i cząstki elementarne; im bardziej bowiem energie są elementarne i proste, tym mniej są narażone na dalszy rozkład. Jeśli tedy nie giną energie fizyczne, lecz co najwyżej przechodzą pewne przemiany, to nie ma powodu obawiać się, że energie psychiczne giną bezpowrotnie; lecz owszem, należy żywić przekonanie, że jako bardziej proste, mają większe szanse przetrwania — chociaż nie wiemy w jaki sposób i w związku z jakimi polami — niż jakiegokolwiek inne.

Wiadomo z biologii, że istnieje promieniowanie degradacyjne, wysyłane przez komórki, gdy ich porządek życiowy zostanie zakłócony; wychodzi ono poza organizm. Można przypuszczać, że w chwili śmierci energie psychiczne przechodzą w odpowiednie pola wyższego rzędu i że dzięki nim może być dokonany odpowiedni „zapis życiowy” analogicznie do tych różnych sposobów zapisu, jakie znamy w naturze i wytworach kultury. Jak możemy zapisać głos na taśmie magnetofonu, ruchy i kształty widzialne na telerecordingu, jak natura zapisuje w kodzie genetycznym wszystkie informacje potrzebne do odtworzenia organizmu fizycznego — tak mogą i powinny powstawać zapisy w sferze psychicznej i duchowej, tworzące rodzaj boskiej holografii, dzięki której nic nie ginie i wszystko może być odtworzone we właściwym czasie. Wypadki telepatii potwierdzają to założenie o istnieniu pól duchowych i możliwościach przekazu i zapisu.

Jeśli w naszej świadomości mogą się zapisywać zdarzenia, które, tkwiąc wirtualnie w pamięci, wydobywają się samorzutnie lub też celowo mogą być przez nas wywoływane, to uznając jakies wyższe typy świadomości i pól duchowych, mamy prawo do przyjęcia hipotezy o istnieniu egzystencjalnej holografii, dzięki której wszystkie formy bytu znajdują

swój egzystencjalny zapis; chodzi tu o zapis nie tylko w bezpośrednich dyspozycjach najbliższych form pokrewnych, nie tylko w tendencjach natury i kodach genetycznych, prawach powinowactwa i wartościowości, ale w ostatecznym polu sensowności i wartości wszechświata.

Tajemnica Wcielenia ukazuje możliwość powiązania tych pól w jeden duchowy porządek, którego zasadą jedności i organizacji jest Chrystus. Siłą wiążącą tego pola supraorganicznego jest miłość i kto się zwiąże organicznie z tym polem przez świadome akty wiary, rozumu, woli, dobrych uczynków, jego energie duchowe pozostaną związane z nim i pozostawią zapis holograficzny, umożliwiający odtworzenie i ustrzeżenie egzystencji człowieka w kosmosie przyszłości; a kto się nie zwiąże z tym boskim kosmosem, jego energie ulegną rozproszeniu na podobieństwo tych atomów, które nie weszły w pole grawitacji ziemi czy słońca, a tym samym nie dostały się w pole wyższych struktur organicznych i nieorganicznych i zostały rozproszone w przestrzeni kosmicznej, jakby w ciemnościach zewnętrznych.

III. Uwagi metodologiczne co do badań nad poznaniem duszy:

1. W pierwszej fazie badań nad poznaniem duszy ludzkiej należy położyć nacisk na prawidłowe wyodrębnienie specyficznych funkcji i czynności, które są niesprowadzalne do zjawisk czysto fizycznych i fizjologicznych, jak też na dokładniejsze określenie tych funkcji, jak np. zdolność ujmowania relacji oderwanych, zdolność abstrahowania i tworzenia pojęć ogólnych, zdolność refleksji, spontanicznej wolnej decyzji itd.

2. W drugiej fazie należy próbować scharakteryzować wszystkie te funkcje w celu utworzenia jakiegoś globalnego pojęcia o życiu psychicznym względnie duchowym, np. że te funkcje względnie siły psychiczne nie dają się zlokalizować, nie dadzą się ująć w układ fizyczny C.G.S., chociaż mogą być badane w inny sposób metodą współczynnikową, funkcjonalną, jak to szeroko stosuje psychologia współczesna w badaniu

procesów zapamiętywania, uczenia się, kojarzenia wyobrażeń itp.; dalej, że te czynności nie podlegają determinacji jednoznacznej, wykazują duże wielokierunkowe potencjalności itp.; jeszcze dalej, że to życie duchowe domaga się pewnego systemu odniesienia, a więc światopoglądu, skali wartości, celów transcendentnych, bo inaczej nie może osiągnąć integracji, a tym samym wiąże się z całym szeregiem obiektywnych sensowności, wartości i powinowactw duchowych, prawidłowości działań, co się wyraża w zasadach myślenia, wynikania, preferencji, wyboru celów.

Życie duchowe objawia się w transcendencji, wychodzeniu poza siebie, w realizowaniu wartości; lecz jest wkorzone w egzystencję fizyczną i funkcje układu nerwowego, tak że nie możemy znaleźć faktu istnienia świadomości bez podłoża organicznego; cechuje je pewna tożsamość przez całe życie fizyczne i ześrodkowanie w jaźni, jako centrum tego życia.

3. Dopiero na podstawie starannej i uzasadnionej charakterystyki możemy przystąpić do prób definiowania na nowo tego, co jest materialne, niematerialne (duchowe), substancjalne, jeżeli chcemy zachować dawną terminologię. Ale trzeba zaznaczyć, że dawne definicje tego, co materialne i niematerialne, co substancjalne nie są dość przejrzyste w świetle współczesnej wizji rzeczywistości i dlatego wymagają ustalenia pewnych cech bardziej konkretnych i znaczących, by nie budziły wątpliwości. W szczególności samo pojęcie ducha wymaga gruntownego przemyślenia, gdyż w ciągu dziejów przechodziło różne koleje i raz się wiązało z pewnym subtelnym (materia duchowa) tworzywem, innym razem nie. Należałoby zestawzić i porównać różne definicje i ewentualnie zgodzić się na jedną, a wtedy będzie można mówić o prawidłowym orzekaniu: w jakim sensie życie psychiczne względnie duchowe można nazwać substancją niematerialną, a w jakim nie.

4. Potocznie substancja oznacza raczej jakieś tworzywo, mówiąc filozoficznie: byt w sobie; ale dziś, gdy wszystkie rzeczy zanurzone są w różnych polach, takie określenie — byt w sobie — niewiele mówi. Oczywiście, substancja posiada

liczne dodatkowe cechy, jak podmiot tkwienia przypadłości, zasada jedności i działania, i możemy akcentować bardziej jedno niż drugie, a zwłaszcza ześrodkowanie w jedności strukturalnej.

5. Dowodzenie, że dusza jest substancją niematerialną, ma służyć dalszym wnioskom, że jest prosta i zatem nierozkładalna i nieśmiertelna. Ale czy to, co niematerialne nie może mieć innej złożoności, zwłaszcza funkcjonalnej i czy nie można by stworzyć teorii ducha opartej na założeniu, że jest nieskończenie złożony w swych funkcjach i czynnościach, lub też pojmować ducha jako pola o nieskończonych możliwościach?

6. Wydaje się, że w poszukiwaniu nowych definicji niematerialności należy iść z jednej strony drogą empiryczną, jak wyżej zaznaczono, a z drugiej strony drogą filozoficzną — usiłując stworzyć taką teorię ducha, która by odpowiadała i doświadczeniu i teologicznym postulatom.

Ks. Zygmunt Mościcki

(34)

Dobrze wiadomo, że umysłowość człowieka współczesnego nie jest niestety nastawiona na tę długość fal, na której trafić mogą do jego przekonania metafizyczne argumenty przemawiające za istnieniem ludzkiej duszy substancjalnej i niematerialnej. Nawet bowiem jeśli umysłowość ta nie jest scjentystyczna radykalnie i wykazuje zrozumienie dla imponderabiliów, kategorie ścisłego myślenia nieempirycystycznego są jej obce; uczone ciągi sylogizmów będą więc odbierane w najlepszym nawet razie ze szczyptą podejrzania, czy to przypadkiem nie jakieś „somnia vigilantium” zrodzone z raczej mało pożytecznych usiłowań zracjonalizowania wiary (tak myśleć będą wierzący) lub ze „złego sumienia” bojącego się spojrzeć odważnie prawdzie w oczy (tak pomyślą chyba niewierzący).

Ponieważ wszelka argumentacja, o jaką tu chodzi, musi z natury rzeczy posługiwać się myśleniem typu metafizycz-

nego, przeto najważniejszym zadaniem kogoś, kto nie zamierza zadowolić się wykazaniem innym niekompetencji w tej dziedzinie i komu leży na sercu zdobycie drugich dla prawdy posiadającej tego rodzaju proveniencję, będzie umiejętne ozywianie i uwyrażnianie u rozmówcy (czy u szerszego jakiegoś audytorium) pewnych elementarnych intuicji intelektualnych w interesującej nas materii, posiadających — jawną lub ukrytą — treść filozoficzną. Będzie to oczywiście maieutyka: uświadamianie mniej lub więcej poczciwym „zjadaczom chleba”, jakie implikacje metafizyczne zawiera volens nolens ich pogląd na świat, który jest w pierwszym rzędzie poglądem na człowieka; do jakich życiowych konsekwencji prowadzić może radykalny materializm i dlaczego zazwyczaj do nich nie prowadzi. Jak widzimy, nie trzeba tu liczyć na jakieś „idee wrodzone”, lecz intuicje, o jakie tutaj chodzi, wykryszają się z redukcyjnej interpretacji doświadczeń przeżytych osobiście lub choćby wyobrażonych.

Umieszczanie w dyskusjach akcentu na „egzystencjalnej” stronie ludzkiego bytu; uwrażliwianie oponentów na to, co się określa jako wewnętrzny, odosobowo, a więc autonomicznie kształtowany „żywot” człowieka (pojęcie bliskie hebrajskiemu rozumieniu duszy); ukazywanie problematyki ludzkiego losu w perspektywie takich wartości, które mogą mu nadać trwałą sens — oto najlepsza chyba droga dotarcia do „człowieka współczesnego”, który przecież najbardziej podstawowo biorąc jest taki sam, jak w tych zamierzczłych czasach, w których — *avant la lettre* — rodziło się dopiero metodyczne poszukiwanie wyjaśnień metafizycznych.

To, co tu zostało dotąd powiedziane, byłoby może nie całkiem na temat, gdyby nie płynąca stąd praktyczna konkluzja: raczej nie mówmy wiele inteligencji technicznej i stechnologizowanym humanistom na temat sposobu formułowania metodycznie wyostrzonych przesłanek, z których automatycznie wypływa twierdzenie o metafizycznej substancjalności ludzkich dusz i o ich wewnętrznej niezależności od materii. Raczej wątpię, czy „koniecznościowość logicznego wynikania” do-

strzeżona będzie przez nich w naszym dowodzeniu. Jeśli argumenty nasze nie będą popularyzacyjnie uproszczone, nazwą je abrakadabrami, jeśli zaś przykroimy je na użytek takich instrumentów myślenia, jakimi dysponują, zorientują się łatwo, że jest w tym werbalistyczne jakieś naciąganie. Czym jest substancja duchowa, z jakiej „zbudowana” jest ludzka dusza; dlaczego wolno mówić równocześnie, że i cały człowiek jest jakąś jedną substancją (choć każda substancja jest w tym sensie samoistna, że nie może istnieć żadna „substancja substancji”); czym właściwie jest materia, co to znaczy, że zawsze jakoś jest „fizykalnie” uchwytana i wymierna? — to na pewno nie są zagadnienia łatwe, nawet dla wtajemniczonych.

Radziłbym inną drogę, bardziej okrężną. Mówmy raczej ludziom o tym, że na pewno nie zmarnują czasu zastanawiając się w spokojniejszej chwili nad tym, co mianowicie wypada im „zrobić” ze swoim życiem potraktowanym jako całość dążeń, zaangażowań i osiągnięć własnych; a nade wszystko co mogą i co powinni oni zrobić ze swoją całkiem osobistą i „prywatną” śmiercią: jaki jej powinni nadać kształt wewnętrzny — sens mający być afirmowanym w codziennych decyzjach i wyborach i (co ważniejsze) już jakoś afirmowany czynnie, choć często poza ogniskiem uwagi. Ileż to razy człowiek (i to nie tylko ów przekonany o tym, że posiada nieśmiertelną duszę), wybierając w codziennej krzątaninie pomiędzy nicością ostateczną a trwałym duchowym bytem, „głosuje” za nieśmiertelnością spontanicznie i, choć oczywiście tylko implicite, przecież całkiem realnie. Udowodniać materialistom, że są spirytualistami w praktyce życiowej, w preferowaniu tego, co szlachetne, czemu całkowicie nawet poświęcać się warto — oto zadanie i wdzięczne i owocne! Łatwiej też chyba przekonać człowieka — w tym także człowieka współczesnego — o tym, że swoją teorię podciągnąć powinien jakoś do faktycznego poziomu osobowego życia (i działania, jakiego jest autorem), niż nakłonić go, aby swoje życie dostosował do wyznawanej przez siebie teorii. Wyko-

rzystajmy więc tę — pracującą dotąd przeciwko nam — okoliczność!

Zamiast koncygowania nazbyt subtelnych argumentów o „niesmiertelności duszy ludzkiej w ogóle” na użytek „człowieka w ogóle”, próbujmy raczej uświadomić temu oto Piotrowi czy Janowi, że na ogół biorąc postępuje on tak, jakby nie wątpił w to, że — jak to ktoś trafnie określił — lepiej być niezadowolonym ze siebie i swojego losu człowiekiem niż prosięciem chrząkającym z ukontentowania.

Dlaczego lepiej? Czy gdyby katastrofa jakaś kosmiczna uśmierciła wszystkich ludzi, to ich dezintegracja cielesna mogłaby sprowadzić wszystko, co ludzkie, z powrotem do nicości? Czy zdolna jest śmierć fizyczna osiągnąć wszystkich treści, jakimi człowiek żyje, za których urzeczywistnienie czuje się odpowiedzialny przed... właśnie przed kim? Bo nie przed opinią ludzką jedynie i nie tylko przed prokuratorem i nawet nie przed sobą (byłoby to najmniej kłopotliwe). Te pytania i tego rodzaju refleksje przychodzą później; zaczynać należy zawsze od konkretnego, trzeba znać tego kogoś, komu się zamierza zaprezentować „argument na istnienie ludzkiej duszy najbardziej przekonujący”.

Jeśli już koniecznie trzeba ująć kwestię bardziej abstrakcyjnie, to myślę, że argumentem najskuteczniej przemawiającym do współczesnego obywatela Ziemi za tym, że śmierć nie jest i nie może być dezintegracją wszystkiego w człowieku, w jego istnieniu i życiu osobowym — jest i chyba zawsze dla myślących ludzi pozostanie wzgląd na czysto duchowe wartości, z którymi osoba ludzka potrafi się jakoś kontaktować, których niewątpliwie doświadczą i którymi w pewien sposób żyje. Żyjąc bowiem w całej pełni po ludzku, żyjemy nie tylko biopsychicznie i cielesnie.

Poza tym: uczmy ludzi od dziecka wzajemnego szacunku dla siebie, dla każdego, nawet usposobionego nieżyczliwie człowieka, bo zrozumieją oni wówczas bez przeszkody tę wielkość i wzniosłość Bożego podobieństwa, która w człowieku sięga

ponad kosmos materialny, przerasta go nieskończenie. Uczmy ludzi miłosierdzia: będzie jego obecność w nich najlepszym argumentem przemawiającym za nieśmiertelnością dusz, za tym, że absolutne Źródło Sensowności Świata nie unicestwia żywotów ludzkich z całą ich miłością, bo samo — jako najdoskonalsze — nie może nie być tak właśnie „opiekuńczo” miłujące.

A jeśli już koniecznie chcemy rozwijać antropologiczno-filozoficzne wywody dotyczące tego, czy dusza ludzka istnieje po śmierci, to pamiętajmy choć o jednym: współczesnego człowieka daleko łatwiej przekonać co do tego, że to on właśnie, ów ktoś, kim jest on sam w sobie i niezależnie od tego, że jest zarazem czymś, przechodzi cało poprzez katastrofę w sobie tego właśnie „czegoś”. Wbrew bowiem ściśle tomistycznej ortodoksji, a w jak największej zgodzie z ortodoksją chrześcijańską wydaje mi się, że to przede wszystkim osoba ludzka jest — jako osoba — bytem nieśmiertelnym, sama zaś „forma substancjalna cielesnego ludzkiego organizmu” partycypuje raczej tylko w tej nieśmiertelności. Ciało zmarłego odprowadzamy do grobu z całym pietyzmem, jaki się należy tej najintymniejszej własności materialnej kogoś, kto nadal istnieje jako ktoś, do kogo możemy się zwracać w dalszym ciągu jako do osoby, choć pogrzeb jest właśnie „jej” pogrzebem, bo powierza się ziemi jej cielesne „ja”, a nie tylko hylemorficzną „pamiętkę po ludzkiej duszy”. To wcale więc nie przez grzeczność, ani dla zwięzłości w mówieniu prosimy np. o coś po prostu św. Antoniego, a nie jedynie „jego duszę”. Tylko nad (bytem) istnieniem duchowym człowieka śmierć fizyczna nie ma żadnej mocy, a istnienie to jest istnieniem osobowym, istnieniem osoby.

Adam Rodziński

(35)

I. a) Na gruncie filozofii realistycznej zdanie: „istnieje duchowa i niematerialna dusza ludzka” — wobec braku bezpo-

średniego poznania duszy jako substancji (mającej taką właśnie naturę) — można uznać za prawdziwe jedynie wówczas, gdy się je formułuje jako wniosek filozoficzny z analizy faktów należących do rzeczywistości ludzkiej. Dlatego w interesującej nas dziedzinie podstawowym kierunkiem argumentacji (o ile nie jedynym w pełni uprawnionym) pozostaje dowodzenie z właściwych człowiekowi jako człowiekowi działań, których analiza prowadzi do uzyskania twierdzeń charakteryzujących podmiot tych działań.

Ten sposób argumentacji ma długą i bogatą tradycję historyczną w nurcie zwanym *philosophia perennis*. Na ogół wszystkie publikacje z zakresu filozofii tomistycznej uznają go za podstawowy. Mówimy tu o kierunku (czy sposobie) argumentacji, ujmując rzecz ramowo, bez wchodzenia w szczegóły.

b) Czy na tym ramowo zakreślonym obszarze znajdujemy jakiś konkretny argument, który byłby przekonywający dla współczesnego człowieka? Sprawa powstawania przekonań w ogóle, a w szczególności przekonań będących rezultatem zaakceptowania argumentu filozoficznego jest dosyć skomplikowana. Zresztą w filozofowaniu zaczyna się wciąż niejako na nowo. Potrzebny tu większy stopień umysłowego trudu. Zdarza się, że te same sformułowania nie zawsze wykazują taką samą siłę przekonywania. Ponadto logiczna poprawność rozumowania nie zawsze pozostaje we wprost proporcjonalnym stosunku do psychologicznej chwytliwości danego toku myślowego. Sprawa języka, formy zewnętrznej nie jest przy tym wcale obojętna. Słyszy się wiele utyskiwań na niekomunikatywność filozofii tomistycznej. Oczywiście, że odpowiedzialnie filozofować może dopiero ktoś z odpowiednim przygotowaniem. Specjalizacja terminologii, jej precyzja — to postulat nieodzowny dla takiego poczytalnego filozofowania. Mądrze postawiona sprawa nawiązywania do osiągnięć „*patrum in philosophia*” — to również rzecz sama przez się zrozumiała. Czy jednak nie można by unowocześnić zewnętrz-

nej szaty filozofii? Czy cennych przemysłów otrzymanych w dziedzictwie od wieków minionych i pomnożonych wysiłkiem naszego pokolenia nie można by wyrazić innym, bliższym dzisiejszemu człowiekowi językiem?² W ogóle jakos przewietrzyć komnaty tej, która — choć jest perennis — ma dawać odpowiedzi na pytania ludzi żyjących w dziejowym *hic et nunc*. Wielcy filozofowie przeszłości umieli nawiązać żywy dialog ze swą epoką. My żyjemy w epoce innej — a wcale nie uboższej.

Sam realistyczny charakter filozofii tomistycznej, sam jej duch wydaje się raczej bliski mentalności dzisiejszego człowieka z jego nastawieniem na konkret, na empiryczny styl myślenia (choć oczywiście scjentyzm i neopozytywizm wciąż mają na tę mentalność wpływ ogromny).

Podkreślmy, że jeden czy drugi argument w oderwaniu nie rozwiązuje sprawy. Należałoby raczej cały tok filozofowania na temat człowieka tak rozbudować, by prowadził do możliwie najgłębszego zrozumienia bytu ludzkiego i do podstawowych tez o naturze człowieka.

Czy przy tym — nie sprzeniewierzając się realistycznemu kierunkowi dociekań — nie można by wykorzystać innych, poza tomistycznych nurtów myślowych (jak na przykład koncepcje Marcela lub personalizm...)?

I jeszcze. Tezę stosunkowo najłatwiej udowodnić wkładając w termin „materia” (który ma sens antytetyczny wobec pojęcia „duch”) treść wziętą z doświadczenia potocznego. Czy jednak jest to już naprawdę uporanie się z problemem, skoro współczesna wiedza o materii stawia nas wobec nowych zagadek, co pociąga za sobą również kwestie filozoficzne. Jakże komplikuje się przy tym spojrzenie na cielesną stronę ludzkiego compositum. A sprawy te kwituje się w wykładzie katolickiej filozofii człowieka często — jak się zdaje — zbyt łatwo.

c) Najtrudniejsza jest w kwestionariuszu ta część pierw-

szego pytania, która dotyczy oceny polskich publikacji filozoficznych pod interesującym nas aspektem. Nie można odpowiedzieć tu po prostu w skali „tak — nie”. Osobiście bardziej niż autorom gotowych argumentów wdzięczny jestem autorom analiz działań specyficznie ludzkich (myślę o analizach zawartych np. w „Realizmie ludzkiego poznania” czy w „Traktacie o człowieku”), oraz autorom studiów tego typu, co prace ks. Klósaka. Natomiast — już po prostu — należałoby stwierdzić palący brak takich opracowań podręcznikowych, które rozwiązywałyby trochę pełniej problemy dydaktyczne na tym doniosłym odcinku wiedzy na użytek tego typu zakładów, jak seminaria duchowne.

II. Niektóre elementy odpowiedzi na drugie pytanie kwestionariusza zostały już wyżej wyrażone.

Wydaje mi się, że sprawa gruntownego przemyślenia na nowo filozofii katolickiej człowieka, to jedna z bardziej naglących potrzeb doktrynalnych.

Biorąc od strony celu wykładu tej dyscypliny (np. w seminariach) myślę, że jej kurs musi przede wszystkim nauczyć patrzeć, dostrzegać, analizować, tłumaczyć rzeczywistość ludzką, która przez swą aktywność wszechstronną wypowiada się w naszej epoce doskonalej i pełniej aniżeli w epokach minionych.

Mówiąc o argumentach na istnienie elementu duchowego w człowieku, należałoby unikać pozorów, jakoby — na płaszczyźnie filozofii — teza ta była wiadoma z góry, a następnie dopiero dowodzona. A także jakoby filozofia przedstawiała się jako skodyfikowany zespół tez (których się trzeba nauczyć) i argumentów, które tych tez dowodzą (i których także trzeba się nauczyć) oraz *elenchus* błędów, które należy odrzucić. Wyeliminowanie czynnika poszukiwania, dociekań, analiz — to raczej mumifikowanie filozofii (choćby się powtarzało naukę najlepszego z mistrzów). Myśl streszcza się chyba do postulatu, by w opracowaniu całokształtu odnośnych zagadnień

możliwie najwyraźniej w toku dydaktycznym odzwierciedlić porządek poznawczy.

Absolwenci seminariów duchownych (a ich przede wszystkim biore tu pod uwagę) pójdą w świat ze specjalną misją do człowieka. Muszą zatem wiedzieć na jego temat (zabrzmi to może paradoksalnie) nieco więcej, niż zawiera teza, że „składa” się on z duszy i ciała, i że jest zdolny do pełnienia takich czy innych grzechów. Narzuca się konieczność większych „porcji” wiedzy o człowieku, ujmujących z różnych stron jego bogatą i skomplikowaną rzeczywistość. Bez tego zapleczka nawet łańcuszek poprawnych argumentów na duchowość duszy nie wiele pomoże, a sama ta podstawowa teza o naturze człowieka pozostanie raczej martwą, zasłaniającą rzeczywistość formułą, aniżeli ostateczną syntezą i fundamentem wiedzy o człowieku, tej wiedzy nie tylko akademicko ważnej.

Zapytanie, czy dysponujemy wykończonym systemem chrześcijańskiej filozofii człowieka, brzmiałoby przynajmniej dziwnie. Czy jednak w naszych zakładach dydaktycznych taka nauka filozoficzna jest wykładana? Bo przecież chyba filozofia człowieka i dotychczas uprawiana psychologia filozoficzna nie pokrywają się wzajemnie?

Zadaniem zatem pierwszorzędnej wagi byłoby opracowanie (pod kątem potrzeb dydaktycznych) całokształtu zagadnień antropologiczno-filozoficznych. Trzeba by przede wszystkim ustawić tę dyscyplinę w należyтым stosunku do metafizyki (nie jest chyba ideałem to, co proponuje W. Osiński w 113 nrze „Znaku”?), a z drugiej strony sprecyzować dokładniej jej stosunek do innych nauk o człowieku. Zagadnienie zdaje się przypominać atmosferę sporów o stosunek filozofii przyrody do nauk przyrodniczych.

Tak np. psychologia doświadczalna — poza celami dydaktycznymi jej właściwymi — może być dla filozofii człowieka nie tylko rezerwuarem faktów, które następnie interpretuje się filozoficznie. Wielce godne refleksji są nurtujące ją tendencje i jej kierunki rozwojowe. Ciekawy problem np. to dokonujące się w psychologii jakieś przewyciężenie sensualiz-

mu, tkwiącego u podstaw psychologii fenomenistycznej: rehabilitacja myślenia, zwrócenie uwagi na jego specyficzność, niesprowadzalność do innych form aktywności ludzkiej; zachodziłaby tu zatem zbieżność wyników psychologii filozoficznej i doświadczalnej osiągniętych zupełnie odmiennymi metodami. Podobnie: żywa we współczesnej psychologii tendencja powrotu do ontologicznej koncepcji psychiki to jak gdyby preludium do odnalezienia zagubionego podmiotu życia psychicznego. Rozwój psychologii jakoś ją podprowadza ku bramom filozofii: wyrazistsza staje się potrzeba dalszego ciągu dociekań prowadzonych już na innej, filozoficznej płaszczyźnie.

Inny ciekawy problem, który budzi niekiedy swoiste niepokoje, wyrasta z rozwojowego spojrzenia na człowieka poprzez pryzmat jego dziejów na ziemi, rekonstruowanych przez nauki paleontologiczne. Współczesna filozofia człowieka musi na swój warsztat wziąć i ten aspekt zagadnienia.

Podkreślmy raz jeszcze możliwość nawiązania filozofii człowieka zbudowanej na zasadach tomizmu do innych odłamów filozofii współczesnej. Dla przykładu: Marcela rozróżnienie problemu i tajemnicy odniesione do filozofii człowieka nie musi zarazić jej irracjonalizmem.

A wreszcie dialog — nie tylko w kolorariach i wykazach przeciwników — z rozwiązaniami niechrześcijańskimi.

Potrzeba zbiorowego wysiłku, by przemyśleć gąszcz problemów, jakie wyłaniają się w związku z uświadomieniem sobie konieczności takiego przepracowania chrześcijańskiej filozofii człowieka, by mogła sprostać potrzebom naszej epoki.

A. S.

(36)

Jaki „argument na istnienie duszy ludzkiej... jest współcześnie najbardziej przekonywający”, to zależy w wielkiej mierze od danego człowieka, od jego wykształcenia, wpływów kulturalnych, jakim podlegał, zdolności osobistych, nastawienia intelektualnego itd.

Gdy chodzi o wartość ściśle filozoficzną argumentu na istnienie duszy, to żywię nadal te same przekonania, które wyraziłem w swej *Psychologia Metaphysica*, wyd. 7. Romae. Tam rzecz szerzej uzasadniłem.

O nieśmiertelności duszy pisali o. Elter S.J., msgr. Jolivet i inni. Trzy klasyczne dowody: metafizyczny, fizyczny i moralny są wszystkie przekonujące, ale odpowiednio podbudowane rozważaniami na temat celowości, różnicy między poznaniem intelektualnym a zmysłowym itp.

Wszystkie zasadnicze problemy psychologii metafizycznej są niesłychanie doniosłe: istnienie duszy, jej duchowość, nieśmiertelność, liberum arbitrium, jej pochodzenie (które wyklucza prosty ewolucjonizm!). Proszono mię swego czasu o taką książkę. Niestety, zajęty jestem innymi sprawami i na przerabianie mojej „Psychologii” nie mam możliwości. A lata lecą!

Ks. Paweł Siwek

(37)

I. Za taki argument uważam dowód z dynamizmu życia rozumnego uzupełniony dowodem z twórczości kulturowej. Argumenty te w zwięzłej postaci zawarte są m. in. w książce ks. J. Pastuszki: *Psychologia ogólna*, wyd. 3, Lublin 1961, 460—3. 474.

II. W zakresie teorii duszy obecnie szczególnie aktualne są problemy działalności twórczej ludzi w aspekcie relacji niematerialnego rezultatu tej działalności do samej substancji duszy ludzkiej. Chodzi zwłaszcza o pozycję ontyczną niematerialnej kultury ludzkiej: o to, czy ona istnieje gdzieś w przedmiotowej sferze, poza, czy ponad podmiotami ludzkimi? Czy raczej jest zapodmiotowana w duszach ludzkich i wówczas tylko w relacji do człowieka branego dystrybucywnie posiada przedmiotowy charakter.

Nie jest to tylko zagadnienie z filozofii kultury pośrednio związane z poznaniem duszy ludzkiej. Duszę przecież poznajemy przez jej akty i ich rezultaty, a tym jest właśnie kultura.

Jeśli cała niematerialna gałąź czy dziedzina kultury nie tylko jest rezultatem działalności duszy ludzkiej, ale także jest zapodmiotowana w ludzkich duszach w postaci wiedzy, umiejętności, dążeń, postaw, dyspozycji itp., to fakt ten jest nieobojętny dla określenia odrębności duszy w stosunku do świata zwierzęcego: jej twórczego charakteru, samoistności i duchowości, wolności, wartości i godności. Łączą się więc z tym także podstawowe problemy filozoficzno-społeczne oraz etyczne. Teoria wspomniana stanowiłaby ontologiczną podbudowę personalizmu: nie ma przyrodzonej wartości wyższej nad człowieka, ponieważ i cała kultura to tylko zbiór przypadłości (w sensie arystotelesowskim) żyjących, konkretnych ludzi.

Ks. Tadeusz Sosnowski

(38)

I. Argumenty na istnienie duszy ludzkiej (substancjalnej i niematerialnej) nie stanowią moim zdaniem samodzielnej — chociażby nawet najdonioślejszej — części antropologii filozoficznej, stanowią raczej żniwo poprzedniej analizy całości ludzkiego działania. Zebranie tego żniwa wymaga jednak pewnego minimum rozpracowania metafizycznego pojęcia i różności bytu, bo tylko takie rozpracowanie może dać określony sens pojęciom duszy, substancjalności i niematerialności.

Potrzeba metafizyki nie stanowi problemu. Sposób uzyskania metafizycznego schematu bytu skończonego nie należy do antropologii filozoficznej jako takiej, ale można ten schemat uzyskać równolegle z tą antropologią poprzez refleksję nad strukturą ludzkiego poznania. Stopień rozpracowania metafizycznego, poprzedzającego argumenty na istnienie duszy ludzkiej, zależy oczywiście od mentalności tych, do których się zwracamy. U ludzi przepojonych filozofią ostatnich stuleci pojęcia formy, substancjalności i subtelnej niematerialności właściwej dla duszy ludzkiej i dla niektórych elementów ludzkiego działania napotykać na wielkie opory: muszą oni bowiem wyprzeć, zastąpić lub przemienić pojęcia i poglądy

już nabyte. U ludzi myślących konkretnie analiza działania i struktury człowieka na elementy składne wywołuje pewne oszołomienie i poczucie nierealności. W końcu nacisk — zresztą słuszny — myślenia personalistycznego w filozofii, religii i kulturze na „ja” świadome i wolne wymaga opracowania pomostu rzeczowego i również terminologicznego między tym „ja” a pojęciem duszy — pomostu między świadomością a istnieniem, między aspektami psychologicznymi i ontologicznymi bytu. Ale trzeba także pamiętać, że dla umożliwienia wiary nie jest niezbędne przeświadczenie filozoficzne o istnieniu jądra duchowego (niematerialnego) w człowieku; wystarczy podważenie przeświadczenia przeciwnego: o całkowitej materialności istoty ludzkiej. Ogólniej mówiąc, metafizyka stanowi ramy i tło argumentów potrzebne do ich eksplikacji.

Zaś analiza działania ludzkiego jest podstawą i treścią tychże argumentów. To bowiem, co jest nam dane w doświadczeniu od wewnątrz co do nas samych i od zewnątrz co do pojedynczych jednostek ludzkich i co do całości ludzkich zbiorowisk (kultura w sensie etnologicznym), to działanie ludzkie w swej niezmiernie bogatej i złożonej całości. Tylko fenomenologia i tylko analiza naukowa i filozoficzna wychodząca z tej całości będą przekonujące. Elementy tego działania, którymi są między innymi poszczególne akty poznania zmysłowego i rozumowego, oraz odpowiadających mu tendencji staną się czymś realnym i posiadającym określone właściwości, gdy okażemy, że jako takie są składnikami niezbędnymi do zrozumienia całości działania. Inaczej trudno jest odpowiedzieć na pozornie efektowną redukcję działania ludzkiego do poziomu zwierząt (w stylu na przykład Freuda czy niektórych zoologów — etologów oraz psychologów) lub na sprowadzanie myślenia do działania maszyn elektronowych. Poza wykorzystaniem fenomenologii i egzystencjalizmu, antropologia filozoficzna może dużo zyskać na kontaktach z przedstawicielami poszczególnych dziedzin naukowych dotyczących człowieka. Pozwalam sobie tutaj wspomnieć o struk-

turze poznania w ogóle a poznania naukowego w szczególności uwydatnionej w dziele: B. J. F. Lonergan, *Insight (A study of Human Understanding)*, New York 1957 i o niezmiernie doniosłych wynikach badań psychologicznych Jean Piageta i jego szkoły.

II. Wydaje mi się, że problematyką związaną z poznaniem duszy ludzkiej a obecnie szczególnie aktualną zajmują się: psychologia genetyczna poznania i moralności, lingwistyka, teoria informacji i strukturalizm. Wykorzystanie filozoficzne owoców badań tej problematyki wymaga oczywiście współpracy z fachowcami od poszczególnych gałęzi wiedzy, lecz jest tym bardziej niezbędne, że w przeciwnym wypadku mogą być one podane w fałszywej i bardzo szkodliwej dla chrześcijaństwa formie zwulgaryzowanej. Myślę, że na dalszą metę rozwój wspomnianych wyżej dziedzin wiedzy okaże się niezmiernie korzystny dla chrześcijańskiej antropologii filozoficznej, a to ze względu na niezbite naukowe uwydatnienie struktur właściwych wyłącznie działaniu ludzkiemu, chociaż nie uniknie się przejściowych poważnych trudności³.

Ks. Jerzy Szaszkiwicz

(39)

I. Filozoficzne uzasadnienie twierdzenia o istnieniu duszy ludzkiej należy rozpocząć od argumentu na jej niematerialność, następnie zaś wykazuje się substancjalność duszy.

A. Uwagi wstępne — Zwolennicy monizmu materialistycznego powołują się na teorie samorodztwa i ewolucji, głosząc, że w świecie bytów żywych nastąpił rozwój od najprostszej komórki do najbardziej skomplikowanych organizmów, a nawet do powstania (z materii organicznej) świadomości ludzkiej.

Nie wchodząc w szczegóły przyrodniczych hipotez i teorii, podkreślić trzeba, że żadne twierdzenia przyrodnicze nie mogą być dowodem samorzutnego powstania wyższych funkcji psychicznych z materii. Zależność tych funkcji od kory mózgowej nie świadczy o tym, że są one wytworem mózgowej substancji. Innymi słowy: funkcjonalna zależność świadomości

od materii nie jest zależnością genetyczną, nie stanowi podstawy do wnioskowania o pochodzeniu świadomości z materii.

B. Argument z niematerialności wyższych funkcji psychicznych — Nie mamy bezpośredniej znajomości duszy. O jej istnieniu wnioskujemy z analizy wyższych funkcji psychicznych (rozumu i woli), które okazują się inne, niż funkcje materii.

a) Funkcje psychiczne posiadają inną dynamikę, niż materialne.

b) W funkcjach materialnych występuje prawo bezwładności, natomiast funkcje psychiczne są autonomiczne, czynne, twórcze (przykładem jest tu tworzenie pojęć ogólnych, w których nie ma cech ilościowych i jakościowych, typowych dla przedmiotów materialnych). Dzięki temu człowiek nie jest bierny wobec otaczającego go świata, zastaną rzeczywistość zmienia, jest autorem postępu, tworzy kulturę.

c) Materia podlega determinacji ilościowej, jest podzielna, składa się z części, przy czym jedna część nie jest drugą. Świadomość nie jest wewnętrznie złożona, jest czymś jednym, a wszystko jest przez nią ujmowane. W działaniu materialnym jedne cząstki oddziałują na inne, ale cząstka nie działa sama na siebie. Świadomość natomiast może poprzez refleksję ujmować siebie samą.

Przytoczone wyżej (w punktach a, b, c) fakty świadczą o tym, że wyższe funkcje psychiczne różnią się od funkcji materii. Przy pomocy zasady „operari sequitur esse” wnioskujemy, że podmiotem funkcji niematerialnych jest rzeczywistość także niematerialna, i tę właśnie rzeczywistość nazywamy duszą.

II. Szczególnie aktualny jest dziś problem stosunku duszy do ciała i roli, jaką psychika spełnia w życiu człowieka. Według współczesnej medycyny i psychologii, niektóre emocje, stressy, sugestie mogą być współprzyczynami chorób i to nie tylko psychicznych. W związku z tym zachodzi konieczność zwrócenia bacznej uwagi na higienę psychiczną.

Ks. Zygmunt Szmigiel

(40)

I. Substancjalność duszy ludzkiej uznać należy za daną bezpośrednio — zgodnie ze stanowiskiem ks. K. Kłósaka, który duszę ludzką jako substancję utożsamia z czystym „ja” w rozumieniu R. Ingardena, W. Jamesa czy ks. J. Lindworskiego. Zob. ks. K. Kłósak, *Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego*, „Przegląd Powszechny” t. 230, lipiec — sierpień 1950, s. 9; tenże, *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1(1965) 1, s. 97 nn.; A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 141—157.

W pewnych wypadkach okazać się może przydatnym formalny dowód substancjalnego charakteru duszy ludzkiej — np. w oparciu o argumenty przytoczone przez ks. J. Pastuszkę w *Psychologii ogólnej*, Lublin 1961, s. 460—463.

Do wykazania niematerialności duszy ludzkiej za najbardziej przekonujący uważam argument tradycyjny z niematerialności aktów umysłowych, ze szczególnym zaakcentowaniem przedmiotu formalnego aktów poznania umysłowego, przedmiotu nie posiadającego kwalifikacji materialnych jednostkowości i rozciągłości, lecz odznaczającego się ogólnością. Tak argument ten przedstawia np. André Munier, *Psychologie rationnelle*, w: *Manuel de Philosophie*, Tournai 1956, s. 250—473. Zasadniczą myśl argumentu z niematerialności aktów psychicznych człowieka wyrażają między innymi ks. J. Pastuszka w *Psychologii ogólnej* oraz A. Stępień we *Wprowadzeniu do metafizyki*.

II. Jakie problemy związane z poznaniem ludzkiej duszy są obecnie szczególnie aktualne? Między innymi: problem wartości poznania przez introspekcję, problem wartości obiektywnej pojęcia substancji, problem stwierdzenia wolności woli ludzkiej (ze względu na determinizm jako jeden z rysów charakterystycznych dla tego, co materialne).

Ks. Paweł Śliwa

(41)

I. Ocena, która ze spotykanych form argumentacji na rzecz istnienia duszy ludzkiej (substancjalnej i niematerialnej) jest współcześnie najbardziej przekonywająca, może dotyczyć dwu w zasadzie różnych spraw. Może bowiem dotyczyć metodologicznej poprawności argumentacji, bez specjalnego liczenia się z uprzedzeniami natury psychologicznej zakorzenionymi w mentalności współczesnego człowieka. Może również odnosić się do takiego ujęcia argumentacji, które nie pomija wprawdzie kwestii poprawności metodologicznej, główny jednak nacisk kładzie na owe psychologiczne uprzedzenia. W jednym i drugim wypadku kierować się musimy odmiennymi kryteriami oceny, na skutek czego inne też formy argumentacji mogą być uznane za najbardziej przekonywające.

Przekonanie o istnieniu duszy w człowieku, duszy substancjalnej i niematerialnej, może być wyrażone jedynie w postaci zdania egzystencjalnego, do sformułowania którego dojdziemy drogą pośrednią, doszukując się racji uzasadniających występowanie w człowieku zjawisk psychicznych, różnych co do natury od zjawisk i procesów materialnych. Zmuszeni więc jesteśmy do wyjścia poza dane obserwacyjne. Z tego względu argumentacja na rzecz istnienia duszy ma zawsze charakter filozoficzny, a ocena jej poprawności metodologicznej zależna jest od poprawności uzasadniania twierdzeń właściwego dla filozofii.

Nie oznacza to jednak, iż sformułowany w poprawny sposób — na gruncie określonych koncepcji filozoficznych — argument istnienia duszy będzie argumentem całkowicie przekonywającym. Powiązanie argumentu istnienia duszy z określonymi prekoncepcjami filozoficznymi będzie bowiem zawsze rzutować na ocenę tego argumentu. Kto nie uznaje doktryny filozoficznej, w kontekście której argument na rzecz istnienia duszy (substancjalnej i niematerialnej) został sformułowany, z konieczności musi kwestionować również ów argument, nawet gdy jest on pod względem metodologicznym sformułowany poprawnie.

Do wspomnianych uwarunkowań oceny argumentacji na rzecz istnienia duszy ludzkiej dochodzą jeszcze czynniki inne. Nie można zapominać, że upowszechniona pod wpływem rozwoju przyrodoznawstwa postawa intelektualna współczesnego człowieka nacechowana jest rezerwą w stosunku do takich form argumentacji, których ostateczne wnioski nie poddają się eksperymentalnej weryfikacji. Jeśli argumentacja na rzecz istnienia duszy, od strony psychologicznej ujmując sprawę, ma być przekonująca, to musi brać pod uwagę również ten rys mentalności współczesnej.

To samo dotyczy języka użytego w przedstawianiu argumentacji na rzecz istnienia duszy. Jak w każdej w systematyczny sposób uprawianej dziedzinie poznania, język ten musi z natury rzeczy zawierać specyficzne dla filozofii terminy. Rzecz w tym jednak, by był to język komunikatywny, a swą ewentualną niezrozumiałością nie stwarzał dodatkowych trudności w argumentacji na rzecz istnienia substancjalnej i niematerialnej duszy.

Przechodząc od ogólnych uwag do konkretnych ujęć argumentacji na rzecz istnienia duszy ludzkiej, sędzę, że najbardziej przekonującą i liczącą się ze wspomnianymi trudnościami formę tej argumentacji przedstawił Antoni Stępień we „Wprowadzeniu do metafizyki” (Kraków 1964).

II. W moim przekonaniu szczególnie aktualne w filozofii człowieka jest obecnie zagadnienie pośrednio tylko związane z poznaniem duszy, mianowicie zagadnienie psychofizycznej jedności człowieka. W sposobie ujmowania tej kwestii wciąż zdaje się pokutować platoński dualizm i kartezjański mit „ducha w maszynie”, co w dalszej konsekwencji rzutuje — często w sposób negatywny — na zagadnienie poznania duszy.

Można by tutaj twórczo wykorzystać koncepcje Teilharda de Chardin, związane z tak zwanym prawem kompleksyfikacji i zasadą zachowania pierwiastka osobowego. Teoria hylemorfizmu, w ramach której zagadnienie psychofizycznej jedności człowieka jedynie można rozpatrywać bez naruszenia

odrębności czynnika duchowego i materialnego, w połączeniu z ideami Teilharda może tylko zyskać na zrozumiałości. Ponadto powiązanie kwestii jedności psychofizycznej człowieka z koncepcjami Teilharda może ułatwić określenie miejsca człowieka w nowym, przez naukę odkrywanym, ewolucyjnym obrazie świata.

Ks. Ludwik Wciórka

(42)

I. Powszechnie znane jest dziś przesvědzenie, że między człowiekiem a zwierzęciem zachodzi różnica jakościowa; uznają tę różnicę także zwolennicy systemu filozoficznego przeciwnego filozofii chrześcijańskiej.

Do różnicy tej należy nawiązać w argumentacji na istnienie duszy ludzkiej. Podstawą tej argumentacji winna być głęboka analiza aktów psychicznych zwierząt i ludzi, uwydatniająca fakt, że ludzkie wyższe akty psychiczne wykraczają poza możliwości nawet wyżej zorganizowanej materii (ludzkie poznanie intelektualne chwytą np. takie związki, jakie zachodzą między przyczyną a skutkiem). Ważne pod tym względem jest gruntowne wyjaśnienie samoświadomości ludzkiej.

Jaki argument na istnienie duszy najbardziej przemawia do ludzi? Zależy to między innymi od poziomu intelektualnego, od nastawienia psychicznego (otwartego lub zamkniętego), od osobistych upodobań, uprzedzeń, od dobrej woli. Podkreślić też trzeba, że współczesny człowiek, przyzwyczajony do ciągłego skierowania na zewnątrz oraz do myślenia kategoriami technicznymi, nie jest skłonny do głębszego zastanawiania się nad swoją istotą i nad innymi problemami filozoficznymi.

W sprawie publikacji na temat duszy ludzkiej — pomijając ich stronę merytoryczną — nasuwa się zastrzeżenie co do języka, jakim są pisane. Język ten jest zazwyczaj ścisły, ale dla współczesnego człowieka obcy i dlatego zbyt trudny. Takie terminy, jak na przykład substancja nie posiadają dla ludzi dzisiejszych sprecyzowanego znaczenia. Argumentacja dotycząca istnienia duszy winna być wszechstronna (nie może być

jednego tylko argumentu istnienia duszy), prosta w formie i nowoczesna w języku. Takiej jeszcze chyba dotychczas nie ma.

II. Myśl ludzka zajmuje się dziś wieloma problemami, które zostały odkryte już przed wiekami. Bo są problemy zawsze aktualne, interesujące dla każdego pokolenia. Tak więc dziś, jak dawniej, ciekawe jest na przykład pytanie o stosunek duszy do ciała.

Typowa dla czasów współczesnych jest kwestia: co uważać za akty czysto duchowe, a co za akty wyżej zorganizowanej materii — skoro nie możemy określić ściśle i jednoznacznie istoty i możliwości ani materii, ani ducha (szczególnie, gdy chodzi o jego działanie).

Podpis nieczytelny

3. Klasyfikacja przedstawionych poglądów

W zamieszczonych wyżej wypowiedziach poruszone zostały problemy liczne. Obecnie najważniejsze z nich zgrupujemy w kilku punktach, uwypuklając przede wszystkim różnorodność poglądów dotyczących poznawalności duszy ludzkiej. Aby rzecz ująć w miarę możliwości przejrzyście i uniknąć powtarzania tego, co zostało przedstawione w poprzedniej (drugiej) części artykułu, będziemy tu poszczególnie problemy i odnoszące się do nich koncepcje sygnalizować jak najzwięźlej, zaznaczając cyframi wypowiedzi, w których (w drugiej części artykułu) jest o nich mowa.

(1) Sposób poznania charakteru substancjalnego duszy ludzkiej

Podstawą do wykazania substancjalności duszy jest:

- a) bezpośrednie doświadczenie czystego „ja” — 12, 40;
- b) wielość, różnorodność i zmienność zjawisk psychicznych w zestawieniu z jednością i trwałością świadomości — 8, 12, 13, 15; człowiek posiada świadomość, która wszystkie jego

czynności poznaje i wartościuje pod względem moralnym, psychologicznym, logicznym — 8, 15.

(2) Sposób poznania charakteru niematerialnego duszy
ludzkiej

W dowodzeniu niematerialności duszy analizujemy i tłumaczymy:

a) formalny przedmiot aktów poznania umysłowego, który nie posiada kwalifikacji materialnych jednostkowości i rozciągłości, lecz odznacza się ogólnością — 40;

b) akty psychiczne poznania i pożądania, których przedmiotem są istoty oderwane od rzeczy materialnych oraz byty z natury swej niematerialne — 1, 9, 15;

c) psychiczne akty intelektualne, rozpatrywane w aspekcie ich treści — 14;

d) akty psychiczne w aspekcie ich istnienia, a nie w aspekcie ich treści — 10;

e) stosunek zachodzący między przedmiotem właściwym (adekwatnym) poznania umysłowego a władzą poznającą ten przedmiot — 20;

f) typowy dla człowieka akt poznania relacji — 23;

g) dynamizm życia rozumnego oraz ludzką twórczość kulturową — 37;

h) refleksyjność, wolność i poczucie odpowiedzialności ludzkiego „ja” — 24, 29.

(3) Poznanie substancjalności a poznanie niematerialności
duszy

a) W procesie poznawania duszy najpierw stwierdzamy jej charakter substancjalny, a następnie niematerialność — 1, 12, 14, 15;

b) dowodzenie istnienia duszy ludzkiej należy rozpocząć od argumentu na jej niematerialność, następnie zaś wykazuje się, że dusza jest substancją — 39.

(4) Do jakiej dziedziny wiedzy należy zagadnienie duszy i z jakich dziedzin należy korzystać przy jego opracowywaniu?

a) Poznanie ludzkiej duszy jest jednym z problemów metafizyki — 5, 9, 10, 20, 22, 23, 32;

b) jako wstęp lub jako uzupełnienie do wykładu metafizycznej doktryny o duszy należałoby przedstawić różnicę zachodzącą między człowiekiem a zwierzęciem — 20;

c) tradycyjne dowodzenie istnienia duszy wymaga podbudowy zaczerpniętej ze szczegółowych nauk psychologicznych — 19, 35;

d) w argumentacji na istnienie duszy należy wykorzystać: osiągnięcia psychoterapii i psychologii głębi — 25; współczesnej teorii osobowości — 13; neurologii i zoopsychologii — 19; antropologii — 2; paleontologii — 35; biofizyki i cybernetyki — 6; teorii ewolucji (w duchu Teilharda de Chardin) — 21;

e) zastosować opisy typu fenomenologicznego — 9, 21, 38;

f) zużytkować współczesną metodologię i logiczną aparaturę pojęciową, uwspółcześnić terminologię — 19;

g) w poszukiwaniu zrozumienia człowieka należy wykorzystać różne od tomistycznych nurty myślowe, na przykład koncepcje Marcela, personalizm — 35.

(5) Sprawa czynników decydujących o tym, że argumenty na istnienie duszy są przekonujące

a) O tym, czy argumentacja dotycząca duszy będzie dla kogoś przekonująca, czy nie, decydują liczne i różnorodne czynniki zarówno obiektywne, jak i subiektywne — 2, 4, 6, 22, 26, 28, 33, 34, 35, 36, 41, 42;

b) czynniki te powinny być przedmiotem zorganizowanych badań i dyskusji — 2, 9.

(6) Problemy szczególnie aktualne związane z poznaniem duszy i całokształtem antropologii filozoficznej:

a) ustalenie zasadniczej różnicy między zjawiskami psychicznymi a procesami systemu nerwowego — 13, 15;

b) wykazanie specyfiki myślenia i chcenia ludzkiego w zestawieniu ze światem zwierząt — 3, 26;

c) określenie materii i niematerialności — 22;

d) koncepcja psychofizycznej jedności człowieka (różna od dualizmu platońskiego i kartezjańskiego) — 41;

e) analiza niematerialnych wytworów ludzkiej działalności kulturowej jako podstawa do poznania natury i przymiotów duszy — 37;

f) opracowanie wszechstronnej charakterystyki umysłowego działania ludzkiego — 9;

g) odróżnienie tego, co w wyższych zjawiskach psychicznych (które tłumaczymy w argumentacji na istnienie duszy) jest nam dane, od tego, co jest ich różną interpretacją — 14.

h) sprecyzowanie metody stosowanej w tomistycznej antropologii filozoficznej — 6;

i) wyrażenie językiem współczesnym przemyśleń tradycyjnej filozofii człowieka — 35;

j) wykazanie niewystarczalności nauk szczegółowych do udzielenia odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? Zbudowanie antropologii filozoficznej jako tak zwanej klasycznej metafizyki szczegółowej — 9;

k) opracowanie całokształtu filozofii człowieka w ujęciu popularnym i dostępnym dla czytelników współczesnych — 31.

Oprócz zagadnień wyżej wymienionych poruszone zostały w nadesłanych wypowiedziach i zasługują na osobną uwagę:

(7) Kwestie dydaktyczne, dotyczące programu i metody nauczania antropologii filozoficznej — 11, 16, 34;

(8) Koncepcje merytoryczne, dotyczące rozumienia duszy ludzkiej i ujęcia antropologii filozoficznej w sposób różny od tomistycznego — 18, 30, 33.

4. O dalszy ciąg badań

(1) Jak już wspomniano we wprowadzeniu do niniejszego artykułu, w niektórych kwestiach z zakresu antropologii filo-

zoficznej różni autorzy zamieszczonych wyżej wypowiedzi głoszą poglądy takie same, lub zbliżone do siebie, jednakże w wielu sprawach zajmują stanowiska odmienne. Podkreślając ten fakt, dodajmy — z myślą o zaprezentowanych powyżej wypowiedziach — że niektóre poglądy bynajmniej nie powszechne, a nawet przekonania wyrażone przez jednego tylko autora mają niekiedy dla zajmującej nas problematyki doniosłe znaczenie. Skoro zaś tak jest, to można przypuszczać, że ci znawcy chrześcijańskiej antropologii filozoficznej, których głosów w publikacji obecnej zabrakło, mogliby wnieść do proponowanych tu badań idee oryginalne i ważne⁴. Byłoby zatem rzeczą bardzo pożyteczną, gdyby wyrazili swoje poglądy na tematy sformułowane w pytaniach przedstawionych na początku tego artykułu. Mogłoby to mieć miejsce na przykład na łamach półrocznika „*Studia Philosophiae Christianae*”, lub w toku dyskusji, którą należałoby zorganizować po opublikowaniu niniejszego tekstu.

(2) W ramach sympozjum antropologicznego, urządzonego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie dnia 28 października 1968 roku, niżej podpisany zreferował część ankietowych wypowiedzi na temat poznawalności duszy, które następnie ilościowo jeszcze wzrosły i w całości zawarte są w niniejszej pracy. Po prelekcji — zatytułowanej tak samo, jak obecna praca — odbyła się dyskusja, w której wzięli udział między innymi niektórzy autorzy nadesłanych wówczas wypowiedzi.

Na podstawie doświadczenia wyniesionego z tej dyskusji należy przewidywać, że kolejne zebranie dyskusyjne — w gronie zajmujących się twórczo lub dydaktycznie chrześcijańską antropologią filozoficzną i zainteresowanych głębiej tą problematyką — miałoby poważne znaczenie dla pomyślnego rozwoju proponowanych tu badań. Dyskusja ta byłaby okazją do ewentualnego uzupełnienia zebranych dotychczas i ogłoszonych w niniejszym artykule wypowiedzi (o czym powyżej już była mowa). Przede wszystkim jednak w rezulta-

cie tej dyskusji należałoby wytyczyć i omówić dalsze etapy badań. Wydaje się, że dalszym ciągiem tych badań być powinno:

— szczegółowe i krytyczne studium obiektywnej wartości różnych argumentów na istnienie ludzkiej duszy w ścisłym ich powiązaniu z całokształtem problematyki antropologii filozoficznej; mówiąc skrótowo, chodziłoby tu o zajęcie się aspektem merytorycznym odnośnej argumentacji;

— przebadanie, jakie argumenty dotyczące istnienia ludzkiej duszy są współcześnie najbardziej przekonujące; można by umownie nazwać tę sprawę analizą aspektu dydaktycznego omawianych argumentów;

— prowadzenie badań permanentnych zarówno nad merytorycznym, jak i dydaktycznym aspektem argumentacji na istnienie duszy;

— publikowanie prac, które powinny powstawać w toku prowadzonych badań.

Spróbujemy te cztery postulowane przedsięwzięcia naświetlić nieco szczegółowiej w następnych punktach naszych rozważań (3—6), licząc na to, że wyczerpująco zostaną one omówione podczas dyskusji, której potrzebę już przedstawiliśmy.

(3) Jednym z istotnych powodów aktualności problemu istnienia i poznawalności duszy jest różnorodność poglądów dotyczących tego problemu. Różnorodność ta, widoczna w publikacjach poświęconych chrześcijańskiej filozofii człowieka, ujawniła się szczególnie wyraźnie w wypowiedziach opublikowanych w niniejszym artykule.

Otóż stwierdzenie owej różnorodności skłania do zajęcia się między innymi obiektywną wartością stosowanych obecnie argumentów na istnienie duszy.

W badaniach tych na pewno powinno się szczegółowo rozpatrzyć te wszystkie elementy systemowe, w których kontekście powstają rozmaite argumenty. Bo na przykład argument tomistyczny można poprawnie zrozumieć i właściwie ocenić tylko wówczas, gdy wniknie się w to wszystko, co wiąże go

z całokształtem filozoficznej antropologii tomistycznej, a nawet z podstawowymi pojęciami i zasadami tomistycznej filozofii bytu; podobnie, rzecz oczywista, przedstawia się sytuacja w wypadku argumentów na istnienie duszy związanych z innymi systemami antropologii filozoficznej i metafizyki.

Skoro zaś tak jest, to badania nad obiektywną wartością rozmaitych argumentów na istnienie duszy wymagałyby koniecznie przeanalizowania licznych dzieł — dawniejszych i nowszych, w olbrzymiej większości zagranicznych — celem poznania kontekstu systemowego odnośnych argumentów. Praca taka może być wykonana tylko przez zespół.

(4) Po lekturze opublikowanych wyżej wypowiedzi i zdaniu sobie sprawy z różnorodności wyrażonych w nich koncepcji, powstaje pytanie: co tę różnorodność powoduje?

W odpowiedzi na to pytanie trzeba by zapewne wymienić przede wszystkim różne ujęcia antropologii filozoficznej i metafizyki, w których obrębie występują niejednakowe poglądy na duszę i na jej poznawalność. Ale na uwagę zasługuje i ten fakt, iż autorzy wspomnianych wypowiedzi są specjalistami w rozmaitych dziedzinach wiedzy (psychologii ogólnej, empirycznej i filozoficznej, medycyny, filozofii przyrody, pedagogiki, etyki, metafizyki, metodologii, historii filozofii, teologii). Wydaje się bowiem mało prawdopodobne, by to wszystko, co stanowi specjalizację naukową, formację intelektualną, zainteresowania — nie warunkowało także poglądów dotyczących filozoficznej problematyki duszy.

Przyjmując hipotezę o uwarunkowaniu autorów i wykładowców, którzy filozoficzną teorią duszy zajmują się twórczo lub dydaktycznie, należy wnosić — przez analogię — że również słuchacze wykładów i czytelnicy publikacji poświęconych duszy są uwarunkowani w recepcji tego, co na ten temat słyszą lub czytają. Należałoby zatem przebadać liczne osoby, zróżnicowane pod wieloma względami (nie tylko w sferze intelektualnej), aby wykryć, jakie czynniki wpływają na koncepcję ludzkiej duszy. Pomyślny rezultat tego rodzaju badań

umożliwiłby opracowanie całokształtu antropologii filozoficznej — wraz z argumentacją dotyczącą duszy — w sposób nie tylko obiektywnie wartościowy, lecz równocześnie przekonujący. Ale do przeprowadzenia skutecznego tych badań niezbędny byłby zespół, w którym obok filozofów znaleźliby się psychologdy i socjologdy.

(5) Problem poznawalności duszy jest zarówno w aspekcie merytorycznym, jak dydaktycznym problemem ustawicznie aktualnym. Systemy bowiem filozoficzne obejmujące ten problem nie są absolutnie niezmiennie, a nadto zmieniają się także czynniki kształtujące mentalność ludzi, kierunek ich zainteresowań, zakres i zdolność intelektualnej percepcji itp. Jest przeto rzeczą wskazaną, by kwestia duszy — w powiązaniu z całą problematyką antropologii filozoficznej — była przedmiotem ustawicznych badań i coraz to nowszych opracowań. Należy bowiem liczyć się z taką ewentualnością, że jeden i ten sam argument z zakresu filozoficznej doktryny o duszy jest w pewnym czasie pod względem merytorycznym wystarczająco wartościowy i pod względem dydaktycznym przekonujący, natomiast w czasie późniejszym domaga się w niektórych aspektach modyfikacji.

Oczywiście, podobnie jak jednorazowe przestudiowanie argumentacji dotyczącej duszy, tak i stałe badania tej problematyki wymagałyby współpracy specjalistów od kilku dziedzin wiedzy.

(6) Jeśli postulowane tu badania miałyby przebiegać w sposób właściwy i doprowadzić do pomyślnych rezultatów, to zachodziłaby potrzeba publikowania prac, które winny powstawać w toku badań. Potrzeba ta uwidoczniłaby się wyraźnie na przykład podczas przygotowania monografii o argumentach na istnienie duszy, byłoby bowiem wówczas rzeczą pożyteczną skorzystać z krytycznej opinii znawców tematu, ale w tym celu trzeba by przedstawić w osobnych artykułach te koncepcje, które miałyby się następnie znaleźć w odnośnej

pracy monograficznej; i podobnie — przed wydaniem podręcznika antropologii filozoficznej, przeznaczonego dla studiujących filozofię lub dla szerszego kręgu zainteresowanych tą problematyką, warto byłoby sprawdzić jego trafność dydaktyczną, ale żywiąc taki zamiar należałoby opublikować kolejno i poddać pod dyskusję poszczególne części opracowania.

Na zakończenie obecnych uwag o najważniejszych — jak się zdaje — etapach badań, jakie powinny być podjęte nad filozoficzną problematyką duszy, podkreślmy raz jeszcze, że badania te wymagają zespołu. Z tego względu ich zorganizowanie byłoby niełatwe, jednakże są one możliwe — jak świadczy o tym w pewnym stopniu niniejsza praca, która przecież powstała dzięki udziałowi ponad czterdziestu autorów w realizacji jednego zamierzenia.

5. Skorowidz nazwisk

(Autorzy opublikowanych wyżej wypowiedzi)⁵

Adameczyk Stanisław ks. 1	Rodziński Adam 34
Cekiera Czesław ks. 2	S. A. 35
Celiński Bolesław ks. 27	Siemianowski Antoni ks. 16
Chruściel Hipolit ks. 28	Siwek Paweł ks. 36
Ewczyński Edward ks. 3	Sosnowski Tadeusz ks. 37
Forycki Roman ks. 4 i 29	Stępień Antoni 17
Gogacz Mieczysław 5	Strojnowski Jerzy 18
Grygiel Stanisław 30	Swieżawski Stefan 20
Herbut Józef ks. 6	Szaszkiewicz Jerzy ks. 38
Just Antoni ks. 7	Szmigiel Zygmunt ks. 39
Kaczmarek Lech bp 8	Ślaga Szczepan ks. 19
Kamiński Stanisław ks. 9	Śliwa Paweł ks. 40
Kostrzewski Janusz 31	Wciórka Ludwik ks. 41
Krąpiec Mieczysław Albert	Wojciechowski Tadeusz ks.
ks. 10	21
Kuc Leszek ks. 11	Zdybicka Zofia Józefa s. 22
Michalak Stefan ks. 12	Zimnoch Jan ks. 23
Michałowski Witold ks. 32	Zuberbier Andrzej ks. 11
Mielczarek Marian ks. 13	N N 24
Molski Marceli ks. 14	N N 25
Mościcki Zygmunt ks. 33	N N 26
Pastuszka Józef ks. 15	Podpis nieczytelny 42

Podziękowanie: Oprócz wypowiedzi zamieszczonych w niniejszym artykule, otrzymałem około dziesięciu listów, których autorzy wyjaśniali, dlaczego nie przysłał odpowiedzi na sformułowane w kwestionariuszu pytania (w tekście kilku z tych listów znalazły się interesujące i cenne myśli na temat antropologii filozoficznej). Zarówno autorom opublikowanych wyżej wypowiedzi, jak i autorom samych listów, przed chwilą wspomnianych, dziękuję za uprzejme potraktowanie mojej korespondencji i propozycji współpracy. Bp B. B.

L'actuelle problématique de l'anthropologie philosophique

L'article se divise en: 1) Introduction, 2) Opinions sur la cognoscibilité de l'âme humaine, 3) Classification des opinions présentées, 4) Vers une continuation des recherches, 5) Index des noms.

Le texte publié ci-dessus constitue la suite de l'article dont le premier point (Introduction) et une partie du deuxième (Opinions...) ont été publiés dans les „*Studia Philosophiae Christianae*” 5 (1969) 1.

Voici le contenu de tout article:

1) Le problème fondamental et, présentement, très actuel de l'anthropologie philosophique chrétienne concerne l'existence et la cognoscibilité de l'âme humaine. Il en résulte la nécessité de réexaminer les arguments pour l'existence de l'âme.

2) L'auteur de l'article s'est adressé aux professeurs de l'anthropologie philosophique chrétienne et des disciplines voisines en leur posant la question suivante: quels arguments pour l'existence de l'âme humaine sont actuellement les plus convaincants. Les réponses données par 42 auteurs sont présentées dans le deuxième point de l'article.

3) Dans le troisième point de l'article on a présenté une classification des opinions exprimées soulignant leur diversité.

4) Dans le quatrième point l'auteur esquisse un plan des recherches ultérieures concernant le problème de l'âme en les référant à la totalité de la problématique de l'anthropologie philosophique.

5) L'article est suivi d'un index des noms cités dans son deuxième point.

1 Pierwszy punkt niniejszego artykułu, mianowicie Wprowadzenie, oraz znaczna część punktu drugiego, obejmująca 26 wypowiedzi (wcześniej nadesłanych) na temat poznawalności duszy ludzkiej, ukazały się w *Studia Philosophiae Christianae* 5 (1969) 1. Wypowiedzi obecnie pu-

blikowane (nadesłane później) ułożone są — tak samo, jak w poprzedniej części artykułu — w porządku alfabetycznym, biorąc pod uwagę nazwiska autorów.

2 Na tym tle uwydatnia się wyraziściej konieczność dobrej popularyzacji.

3 Do zamieszczonego powyżej tekstu ks. Jerzy Szaszkiwicz dołączył list, w którym m.in. napisał: „Wydaje mi się, że wnioski co do istoty człowieka, a zatem i co do jego duszy, same się narzucają w rezultacie zestawienia metafizycznego schematu bytu skończonego z wynikami fenomenologii i analizy danych naukowych dotyczących działania ludzkiej jednostki i ludzkich społeczeństw czy grup (...). Niezmiernie ważną rzeczą na przyszłość jest filozoficzne wykorzystanie wniosków naukowych z wszelkiego rodzaju wiedzy zajmującej się człowiekiem, a tym samym zneutralizowanie fałszywego posługiwania się nimi przez pochopną lub stronniczą wulgaryzację naukową”.

4 Potwierdzeniem tego przypuszczenia może być następujący fragment jednego z listów, którego autor nie odpowiedział — z uzasadnionych powodów — na przesłane mu pytania: „Chciałem postulować (...) kompleksowe badania nad antropologią, prowadzone wspólnym wysiłkiem przedstawicieli różnych specjalności, koordynowanym jednak ściśle filozoficzną problematyką człowieka, którą by trzeba najpierw dokładnie sprecyzować. W ramach samej filozofii trzeba by tu podjąć bardzo dokładne analizy problematyki świadomości, i to nie tylko od strony opisowo — fenomenologicznej (co jest zresztą niezmiernie ważne), ale i metafizycznej, przewietrzając na nowo tradycyjne zagadnienia tzw. „psychologii racjonalnej”, która w dotychczasowej postaci nie ma wprawdzie sensu jako całość, ale która kryje w sobie wiele ważkich a niedopracowanych dotąd wątków, wartych ponownego postawienia i przebadania”.

5 Cyfry przy nazwiskach oznaczają numerację wypowiedzi, których w sumie jest 42. Ilość ta pokrywa się z ilością autorów, którzy odpowiedzieli na przedstawione im pytania. Dla ścisłości zauważmy, że dwie różne wypowiedzi, mianowicie 4 i 29, nadesłał jeden autor (ks. Roman Forycki), ale z kolei wypowiedź 11 została podpisana przez dwu autorów (ks. Leszka Kuca i ks. Andrzeja Zuberbiera).

Czas, w którym powstały wszystkie wypowiedzi, obejmuje miesiące: od sierpnia 1968 do stycznia 1969 roku.

Kilkanaście wybranych tekstów, wcześniej nadesłanych, ogłosiłem drukiem w artykule „W poszukiwaniu współczesnego pojęcia duszy ludzkiej”, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, 51—78.